

MARTIRIO E INTERCESSIONE DI HUSAYN IN DUE TESTI POETICI PERSIANI*

Riassunto: Vengono presentati in questo articolo due testi poetici sciiti persiani: uno (tradotto integralmente per la prima volta in una lingua occidentale) di Kamāl al-Dīn Muḥtasham di Kāshān (1528/29-1588), che esprime la forma di pietà popolare divenuta tipica dello sciismo persiano in età safavide, e uno di Mīrzā Ḥabībullah Qā'ānī di Shīrāz (1808-1854), esponente della “restaurazione” di età qajar. Molto diversi l'uno dall'altro per ispirazione poetica, hanno in comune la centralità della “passione” di Husayn a Karbalā' (670). Nel potente e drammatico testo di Muḥtasham il terzo imām sciita è presentato come il *shahīd* (martire) per eccellenza e “costituisce ancora oggi l'emblema del compianto che segna il decimo giorno di *muḥarram*”. Nel testo didascalico di Qā'ānī il martirio dell'innocente Husayn è inserito nel disegno divino in vista della sua intercessione nell'Ultimo Giorno. Martirio/testimonianza e intercessione, atto umano e atto divino cooperano alla salvezza dell'umanità, se questa, nel pentimento e nella sofferenza, si rende partecipe di quella passione.

Queste nostre osservazioni riguardano un ambito determinato: non solo il mondo sciita duodecimano persiano, ma, più precisamente, il mondo posteriore alla ufficializzazione di quella forma di fede islamica – a livello di “religione di stato” – ad opera della dinastia safavide (inizi del XVI sec.; le date di seguito riportate sono sempre secondo l'era volgare). Per definire ulteriormente il campo, si prendono qui in considerazione gli effetti ultimi di un processo di sciitizzazione dell'Iran che mostra particolare intensità nel momento della “restaurazione” d'età qajar (sec. XIX) dopo decenni di confusione politica, di ambiguità e di incertezza.

Ciò non significa però che tali considerazioni possano non tener conto del contesto islamico generale in cui la tematica proposta è stata fatta oggetto di riflessione. Le frequenti citazioni coraniche qui presenti seguono la resa italiana di Alessandro Bausani (Sansoni, Firenze 1978), salvo nei due casi in cui la traduzione di Jacques Berque (Sindbad, Paris 1990) ci è parsa più precisa. Va inoltre precisato, al riguardo, che la lettura del *Corano* qui accolta – islamico-tradizionale – ne presuppone una sostanziale armonica coerenza, e non fa dunque ricorso alla moderna esegesi storico-filologica di stampo occidentale. Ciò affinché l'analisi possa procedere quanto più è possibile prendendo in considerazione un punto di vista “interno”.

Posto che la comparazione in campo islamo-cristiano può facilmente condurre su sentieri dal tracciato tortuoso, un concetto che meno implausibilmente di altri può essere avvicinato a un “sentire” cristiano è quello di *shafī' / shāfi'* (“intercessore”) e di *shafā'a* (“intercessione”). La ricerca è in questo caso più fruttuosa di quella che si potrebbe tentare intorno a concetti di primo acchito più facilmente accostabili a cose cristiane, come quello di martire e martirio (*shahīd / shāhid* e *shahāda*). Sono entrambi concetti-chiave, a proposito dei quali è peraltro da osservarsi immediatamente una dislocazione di registro: se la *shafā'a* è cosa che concerne la *volontà* del Creatore, la *shahāda* è la *testimonianza* che la creatura in quanto tale dà del Creatore. Tra i due termini non sembra avere spazio l'idea intermedia – o sintetica – di un sacrificio redentore, di un *quid* che saldi il concetto di martirio, che è cosa umana (di amore umano), con quello di intercessione, che è cosa divina (di amore divino), in funzione salvifica.

L'orizzonte dello *shahīd / shāhid* islamico, per quanto possa trovarsi dilatato fino a permeare di sé la stessa idea *letteraria* dell'amore assoluto in un'indissolubile endiadi tra amor sacro e amor profano, resta un orizzonte integralmente umano. Con *shafī' / shāfi'* ci troviamo invece su un piano squisitamente escatologico. La questione verte sulla possibilità o meno di possedere o di acquisire agli occhi misericordiosi di Dio meriti tali da poter in certo senso influire su quello che sarà il giudizio divino dell'Ultimo Giorno. Il concetto di intercessione non è però chiaramente definito in ambito islamico, dove ne viene addirittura segnalata la vanità o quantomeno la vanità del sempre possibile abuso (*Cor.* 40,18: “[...] e non avranno gli iniqui alcun amico, né intercessore ascoltato”; *Cor.* 4,85: “Chi intercede con buona intercessione avrà parte di quella, e chi intercede con cattiva intercessione n'avrà il doppio in peggio, ché Dio vigila su tutte le cose”). Conseguentemente a tale dettato coranico, i teologi dell'islām hanno sempre

* Ringrazio qui il caro Prof. Gianroberto Scarcia per l'inesausta generosissima opera di consiglio che ha accompagnato la stesura di queste osservazioni e per l'insostituibile aiuto cortesemente prestatomi nella resa italiana dei versi persiani. La versione definitiva di questo articolo è pubblicata in *Islamochristiana*, 36 (2010), pp. 63-76; ISSN 0392-7288.

mostrato estrema cautela nel trattare l'argomento. La ragione di tale cautela è evidente: si tende a evitare qualunque minima ombra sulla possibilità che al Dio Unico si finisca con l'associare un che d'altro, sia pure una parvenza di intervento sulla volontà divina. L'affermazione coranica è categorica in *Cor.* 39,44: "Di: 'A Dio appartiene l'intercessione, tutta [...]'.", (da confrontarsi con *Cor.* 82,19: "Il di [del Giudizio] quando nessun'altra anima avrà alcun potere su un'altra anima, ma l'Ordine, allora, sarà tutto di Dio!"). In questo caso, il discorso non afferisce certo al registro della logica discorsiva più stringente (c'è forse bisogno che Dio interceda presso Se stesso?); afferisce se mai a quello della retorica e del sotteso intento polemico con forme meno radicali di devozione monoteistica (onde una diffusa quanto generica successiva diffidenza da parte dei teologi nei confronti del culto dei santi *anche* nell'islām). Tale impostazione contribuisce d'altra parte alla personalizzazione in chiave autoreferenziale della prospettiva in cui Dio si pone: quel Dio che crea di continuo e, nella Sua assoluta libertà, può "mutare". Si confronti, a proposito di quella che abbiamo chiamato autoreferenzialità, la formula pressoché canonica usata per il Profeta Muḥammad al limite di un logoramento che ne oblitera il significato primario, *ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam*, cioè "Che Iddio preghi per lui e gli dia pace" (dove va, peraltro, anche ricordato che *ṣallā* è non solo un "pregare", ma, qui, può essere inteso altresì come un qualcosa nell'ordine di idee del "recitare la formula dell'incantesimo", quel *fiat* che è di prammatica già nell'atto primario della traduzione della volontà divina in creazione). A tale formula si può accostare l'espressione popolare persiana *Khudā inshāllāh rahmat-ash kunad* ("Che il Signore – se Dio vuole – lo perdoni", dove non varrebbe l'eventuale osservazione capziosa intorno alla compresenza di un Dio in lingua persiana e di un Dio in lingua araba: *inshāllāh* è, se mai, formula *rituale*).

Il concetto base di una *intercessione* islamica sembra sostanzialmente questo: un'invocazione rivolta direttamente a Dio, il Clemente e il Misericordioso, affinché Egli usi la propria "facoltà intercessoria" presso Se medesimo. L'uomo spera che Dio *voglia* essere e clemente e misericordioso. Smussano, comunque, tale pressoché totale autoreferenzialità divina altri versetti coranici, dove si può notare un leggero scivolamento verso l'ammissibilità di un'intercessione in senso proprio, visto che vi si fa riferimento a un "permesso" di Dio a che altri interceda presso di Lui. È il caso di *Cor.* 2, 255: "[...] Chi mai potrebbe intercedere presso di Lui senza il Suo permesso? [...]" (è questa una parte del celebre "versetto del Trono", lo *āyat al-kursī*, versetto che è divenuto, nella pietà popolare, preghiera e *amuleto*). Ed è il caso di altri versetti: "[...] Non v'è alcuno che interceda presso di Lui se non col Suo permesso [...]" (10,3), "In quel Giorno a nulla serviranno intercessioni, eccetto di colui cui lo permetterà il Misericordioso e sia a Lui accetto il suo dire" (20,109), "Nulle intercession ne peut valoir auprès de Lui, sinon de qui en aura reçu l'autorisation [...]" (34,23).

Un ulteriore slittamento in questa direzione si può notare in *Cor.* 19,87: « sans qu'il y ait pouvoir d'intercession pour personne, hors celui qui en aura reçu pacte du Tout miséricorde ». Il concetto di intercessione è dunque *ammesso*, se pur ristretto nell'ambito dell'idea del "patto" (*'ahd*). Ma chi fa parte della gente del *'ahd*?

Sappiamo dai commentatori coranici di *Cor.* 43,86 ("E quei che costoro invocano oltre Lui, non hanno potere alcuno d'intercessione, eccetto quelli che avran testimoniato della Verità e la Verità conoscono"), dove la tradizione più importante è quella che fa capo a Ṭabarī (839–923), che i principali rappresentanti della categoria degli intercessori sono gli angeli (del che sono evidenti gli antecedenti biblici di Giobbe 5,1 e 33,23–24 ove l'identificazione angeli–santi è chiarita da Salmo 89 [89],6–8) e il Profeta Muḥammad (il cui "rango privilegiato" è chiaramente indicato in *Cor.* 17,79). Eppure, persino in questi casi, nel *Corano* si possono rintracciare riserve (rispettivamente in *Cor.* 53,26: "Quanti angeli vi sono nei cieli la cui intercessione non servirà a nulla finché Dio non ne abbia dato il permesso a chi Egli voglia e Gli piaccia!" e in *Cor.* 3,128: "Tu [*scil.* Muḥammad] non v'hai alcuna parte, sia che Dio li perdoni sia che li punisca, ché certo son degli iniqui").

Ma la categoria degli intercessori può ritrovarsi anche ampliata. Tutti i profeti dell'islām sono titolari di un "patto" con il loro Signore, a partire da Adamo, al quale una nota tradizione (*ḥadīth*) molto diffusa nel mondo sunnita, trādita da Bukhārī (m. 869) e da Muslim (m. 875), riconduce la richiesta da parte dell'umanità, radunata nel Giorno del Giudizio, di intercedere presso il Signore. Sennonché Adamo declina l'invito, ritenendosi personalmente inadeguato a un tale compito per il fatto di aver introdotto il peccato nel mondo, e invita l'umanità a rivolgersi a Noè. Anche quest'ultimo si rifiuta di intercedere, considerandosi anch'egli un peccatore, e così via fino a Gesù, il quale indica in Muḥammad il più adatto a svolgere l'incarico tanto calorosamente richiesto.

Gesù stesso, a ogni modo, è richiamato in causa come intercessore in una solida tradizione di commento. Entrando nell'ambito dei commentatori sciiti, infatti, risulta dal *Tafsīr* di Abū al-Futūḥ al-

Rāzī¹ e dal più tardo Faṭḥullāh Kāshānī² che “quelli che avran testimoniato della Verità” di *Cor.* 43,86 succitato vanno identificati negli angeli, in Gesù e in ‘Uzayr. Gesù è certamente un personaggio centrale in quest’ambito, come ben testimonia anche la tradizione sunnita relativa alle richieste di intercessione dell’umanità nell’Ultimo Giorno. Gesù è il Precursore. Ma perché ‘Uzayr? Egli entra in questo contesto, con ogni evidenza, perché percepito come una sorta di “doppione”, di ambito più strettamente ebraico, della presunta erronea credenza cristiana nell’esistenza di un figlio di Dio (*Cor.* 9,30). “Doppione” che al pari del Gesù coranico, se interrogato in merito, testimoniarebbe lui per primo della falsità delle credenze che lo riguardano. Il versetto sugli intercessori si colloca infatti all’interno di un passo coranico di chiara polemica con quella credenza (*Cor.* 43,81–89). Comunque, a parte l’esegesi musulmana, si profila peraltro qui, a un occhio più sensibile a cose cristiane, anche l’ombra di altri due personaggi, che sono i protagonisti canonici della Deisis, il Precursore Giovanni figlio di Zaccaria e Maria. Personaggi – si badi bene – che sono veneratissimi anche in ambito islamico.

A questo punto, pare del tutto naturale che il pensiero sciita faccia un passo ulteriore nella logica del “patto”: dopo i profeti, gli *imām*. In ambito sciita la formula di benedizione di cui si è già detto compare leggermente modificata con estensione anche a loro: *ṣallā Allāhu ‘alā Muḥammad wa ‘āl Muḥammad* (“Preghi Iddio per Muḥammad e per la famiglia di Muḥammad”). Tuttavia, non è da pensare che, fin dalle prime sue forme, la devozione per la famiglia del Profeta sia cosa esclusivamente sciita. La religiosità popolare in generale è molto aperta a tale venerazione, e in particolare a quella per il nipote di questi, Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, il terzo *imām* sciita, protagonista della tragedia per eccellenza della storia islamica consumatasi nella piana irachena di Karbalā’ (680), dove questi trovò la morte insieme a settantadue tra parenti e sostenitori. Né è da pensare che sia esclusivamente sciita la propensione a ricercare intercessori tra i personaggi eminenti della storia religiosa. In quello che, per semplificare, si può definire culto dei santi, in forme che sono poi quelle normalmente presenti in tutte le religioni, ecco che *tipologicamente* sciiti e sunniti si assomigliano. Né deve trarre in inganno il fatto che, nell’Iran ormai avviato verso una profonda sciitizzazione a partire dal sec. XVI, ogni santo, ogni titolare di una tomba o di un mausoleo dei molti che si incontrano in quella terra, sia definito *imāmzāda*, cioè – a rigore – “figlio di *imām*”. In pratica, tutti i santi d’Iran sono degli *imāmzāda*, corrisponda ciò o meno ad una veridicità storica. E a tutti i santi dell’islām, *imāmzāda* o meno, si è tentati di chiedere qualche “grazia”. Nel frattempo, però, il pensiero sciita colto ha provveduto a una vera e propria teologizzazione della figura del discendente del Profeta.

Già nel X sec. della nostra era, con il celebre esegeta Muḥammad b. Mas‘ūd al-‘Ayyāshī, la tradizione sciita (v. per es. p. 505 vol. VI del *Tafsīr* di Abū al-Futūḥ al-Rāzī, ed. M. Ilahī Qamsa’ī, Chāpkhāna ‘Alamī, Tehran 1321/1942²), si rifà a un *ḥadīth* del sesto *imām*, Ja‘far b. Muḥammad al-Ṣādiq (m. 765), secondo cui il “patto” del già citato *Cor.* 19,87 è il patto di *waṣīyya* (termine che presenta varie accezioni più o meno ampie e più o meno tecniche nel campo del diritto, fra “legato” e “testamento”) che caratterizza proprio lo status privilegiato dell’*imām* in quanto *waṣīyy*, “esecutore testamentario” del Profeta, “tutore” della comunità dei credenti.

È ovvio che di un *waṣīyy* così inteso si possa parlare legittimamente solo in un momento posteriore alla chiusura del ciclo della profezia con Muḥammad, che è dogma per tutti i musulmani. Tuttavia, in ambito sciita, un’inevitabile valorizzazione estrema del concetto di *waṣīyya* porta all’universalizzazione del medesimo, sino a farne, retroattivamente, una vera e propria costante “storica” di accompagnamento necessario all’idea stessa di profezia: la venuta di ognuno dei profeti del passato sarebbe stata accompagnata dalla presenza di un certo numero di *waṣīyy*, che si tende a precisare in numero di dodici per ogni profeta sulla falsariga della fede sciita duodecimana in dodici *imām*, l’ultimo dei quali ancora oggi e a tutt’oggi vivente in occultamento. La vita della comunità sciita d’età safavide e post-safavide, dunque, si svolge stante la presenza *occulta* di un *imām/waṣīyy*. E l’elemento più produttivo dell’età safavide sta in un incontro e in una saldatura ormai irreversibile tra la particolare sensibilità ed emotività popolare persiana (quella che fa di ogni santo un figlio d’*imām*) e il pensiero filosofico-teologico del momento.

L’intento è programmatico: in quella vera e propria scuola teologica dello sciismo safavide che si usa chiamare “scuola di Iṣfahān” (sec. XVII) si opera sostanzialmente una lettura del dogma dell’*imām* vivente e nascosto in chiave psicologica. L’*imām* non è una “banale” realtà fisica, bensì un’entità la cui vita (e la cui permanenza in vita) si concreta nella dimensione psichica dell’uomo. Il paradigma classico è quello del sogno: l’immagine del sogno non è un’immagine “storica”, cerebrale, e tuttavia è. L’*imām* vive nei nostri sogni, come dire l’*imām* vive nei nostri cuori, che sono così gli scrigni del patto di *waṣīyya*.

¹ Abū al-Futūḥ al-Rāzī, *Tafsīr*, M. Ilahī Qamsa’ī (ed.), Chāpkhāna ‘Alamī, Tehran 1322/1943², vol. IX, p. 63.

² Faṭḥullāh Kāshānī, *Manhaj al-ṣādiqīn*, Chāpkhāna ‘Alamī, Tehran 1333/1954 vol. VIII, p. 263.

È in questo contesto di esaltazione e valorizzazione “onirica” della figura teologica dell’*imām* che la sensibilità popolare si arricchisce e si precisa, acquisendo una fisionomia del tutto particolare. Si fa dato comunemente accettato il fatto che l’*imām* sia in tutti i sensi l’Amico, l’Ispiratore, il Consolatore dell’uomo. L’*imām* si fa *tramite* stabile di un contatto con il divino, senza valicare il limite posto dalla chiusura dei termini della profezia con Muḥammad.

L’epoca safavide, con l’ascesa al potere di Shāh Ismā‘īl I (r. 1501–1524) e soprattutto con il consolidamento dell’establishment sciita sotto il successore Shāh Ṭahmāsp I (r. 1524–1576), è caratterizzata da una vera e propria opera di volgarizzazione in lingua persiana dei testi classici tradizionali (che sono perlopiù in arabo) con l’impiego di una lingua persiana non paludata (almeno nella prosa devozionale), vivace e comprensibile a tutti, in cui già di per sé le forme scelte per l’espressione contribuiscono alla vivacizzazione dei contenuti. La storia sacra comincia ad essere raccontata, rappresentata (“teatralizzata”) e raffigurata. Con “teatralizzazione” si allude, ovviamente, anche a quella forma di vera e propria sacra rappresentazione che è la *ta‘ziya*, tipo di teatro di piazza, attestato in Iran solo a partire dalla fine del XVIII sec., in cui il tema del sacrificio di Ḥusayn è – pur se, talora, in forme indirette – sempre centrale. Ad uno stesso registro popolaresco appartiene la parallela diffusione per opera dei cantastorie – mai altrettanto sistematica nell’islām – di immagini pittoriche e “cartellonistiche” (al limite del granghignolesco) degli eventi religiosi più salienti.

Se la pietà popolare sceglie Ḥusayn come *imām* e *shahīd* (“testimone”) per eccellenza (egli è appellato *sayyid al-shuhadā’*, “principe dei martiri”), è la saldatura con il pensiero colto che permette di vedere in lui, in pieno, il titolare del patto con Dio e quindi il titolare di una possibile legittima *shafā’a*. Ma prima di giungere alla piena esplicitazione di tutto ciò in epoca moderna, la tradizione poetico-religiosa sciita in lingua persiana non travalica i limiti concettuali della tematica del martirio presentato in termini integralmente umani, dove Ḥusayn è l’eroe puro e assoluto che resiste alla violenza della prevaricazione (che è, ahimé, cosa umana).

La poesia religiosa persiana sciita conosce un suo grande esponente già in epoca selgiuchide, con Nāṣir-i Khusraw di Qubādiyān (1004–1088), il quale inaugurò il genere della *qaṣīda* filosofico-moraleggiante e religiosa. È però in età timuride (seconda metà del XIV–inizi del XVI sec.) che si assiste al crescente affermarsi di tale genere poetico, e questa tendenza è del tutto evidente nella produzione di un poeta, di professione sciita, Muḥammad Ahlī di Shīrāz (1454–1535), che fiorì a cavallo tra la tarda età timuride e la prima età safavide. Ci pare qui il caso di menzionare un suo *tarkīb-band* (poemetto strofico) in onore del Profeta e dei Dodici Imām³ perché, se pur a carattere eminentemente panegiristico e povero di elementi che possano rimandare alle figure storiche dei lodati, in esso si può vedere una plausibile fonte d’ispirazione formale per colui che fu uno dei maggiori esponenti del genere poetico religioso sciita persiano, Kamāl al-Dīn Muḥtasham di Kāshān (1528/29–1588).

“Poeta laureato” cinquecentesco – che possiamo definire estremo nella sua devozione imāmīta, e per eccellenza ḥusaynīta – e raffinato letterato a cui fece riferimento l’ambiente letterario dell’epoca, Muḥtasham compose infatti un *tarkīb-band* in dodici strofe (da cui il nome *dawāzdah-band* con cui il poemetto è noto) interamente dedicato alla tragedia di Karbalā’. Esso, divenuto celeberrimo in epoca qajar, costituisce ancora oggi l’emblema del compianto che segna il decimo giorno di *muḥarram*, il giorno della pubblica commemorazione della tragedia occorsa a Karbalā’, e lo si può vedere a tutt’oggi riprodotto sui neri teli che drappeggiano le città iraniane in tale occasione. In esso il poeta dilata ed esaspera sino al parossismo il tema del martirio insito nell’episodio di Karbalā’, facendone una sorta di prefigurazione, come “in negativo”, del Giorno del Giudizio, del *Dies Irae*. Karbalā’ è il simbolo del trionfo della violenza nel mondo, è lo “specchio” del *Dies Irae*. Il peccato che si è ivi consumato non è insito nella natura umana, non è *originale*, bensì *storico*: è un marchio sugli inizi stessi della vita della comunità islamica, che è emblema dell’umanità. È tragedia assoluta, priva di catarsi. Di quel testo diamo qui la prima traduzione italiana integrale⁴.

I

³ Per l’unica traduzione italiana edita del poemetto di quest’autore v. D. Meneghini, “La poesia religiosa di Muḥammad Ahlī Shīrāzī”, in *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, vol. II, Edizioni Q, Roma 2008, pp. 811–822.

⁴ Due delle dodici strofe compaiono in traduzione italiana in A. Bausani, *Persia Religiosa*, Lionello Giordano Cosenza 1999², p. 324. Una traduzione inglese, anch’essa parziale (tre strofe), compare in E.G. Browne, *A literary history of Persia* Cambridge University Press, Cambridge 1969, vol. IV, pp. 175–177.

Che cos'è mai questo tumulto tra le genti del mondo? Perché questi lai? Perché questi funerei compianti?
 Sì, che cos'è questo immane levarsi dei corpi dalla terra su verso il Trono di Dio? Eppure non s'ode la tromba.
 Qual alba nera confonde e scompiglia la vita del mondo creato?
 Da Occidente diresti che il sole è comparso, sì sono sconvolte le intime pieghe del mondo!
 Non è cosa ardita parlare di Dì del Giudizio, dinnanzi a tal finimondo chiamato *muḥarram*⁵!
 Alla corte divina, che sede non è d'afflizione, ogni angelo ha il capo reclinato in angoscia!
 I geni tutti, con gli angeli, piangono l'Uomo: portano il lutto – diresti – per il migliore tra i figli di Adamo:
 Ḥusayn, sole alla terra ed al cielo, luce d'Oriente e Occidente, nel grembo al Profeta allevato!

II

È un immane naufragio, la tempesta di Karbalā'! È un ribollire di polvere e sangue, la piana di Karbalā'!
 Se l'occhio del tempo piangesse ogni lacrima sua, il diluvio sarebbe di sangue, sul cielo di Karbalā'!
 Non trasse nettare alcuno la mano del fato, sol lacrime trasse dal fiore sbocciato al roseto di Karbalā'.
 Gli ha negato anche l'acqua, la gente di Kūfa, tanto avevano sacro quell'ospite, a Karbalā'!
 Feroce genia che nuotava nell'acqua eran quelli, e per la sete mordeva il sigillo⁶, lui, il Salomone di Karbalā'!
 Per l'arsura di quegli assetati un grido si leva ancora alle stelle dall'arida piana di Karbalā'!
 Ahi, terribile l'attimo in cui spudorato il nemico violava la tenda al sultano di Karbalā'!
 Scolorì il cielo qual ruta, bruciando d'orrore, quando da quel luogo inviolabile si levò alto il grido d'orrore.

III

Oh, si fossero capovolte in quell'attimo le arcate del cielo e si fossero al padiglione celeste divelte le alte colonne!
 Oh, fosse giunta in quell'attimo da monte a monte una piena sì nera da render color di catrame la terra!
 Oh, fosse sceso in quell'attimo un lampo a bruciare il raccolto del mondo, a render ragione alla Casa di quel suo pianto bruciante!
 Oh, si fosse fatta in quell'attimo qual goccia tremante d'inquieto mercurio la sfera del mondo, a tal moto inconsulto del cielo!
 Oh, avessero i corpi fuggito le anime tutte nell'attimo che quelle sembianze furon coperte di polvere!
 Oh, fosse in quell'attimo il mondo annegato in un mare di sangue, che fece naufragio la nave della famiglia del Profeta!
 Senza un tale castigo, non tornerebbero i conti al Destino nel Dì del Giudizio:
 Quando quella Famiglia solleverà la sua mano a doglianza, farà sì che i pilastri del Trono divino si schiantino!

IV

Quando fu il genere umano chiamato alla mensa del pianto, furono l'un dopo l'altro invitati per primi i profeti.
 E come fu il turno dei santi, un sussulto ebbe il cielo per il fendente sferrato sul capo al Leone di Dio⁷.
 Scardinò gente iniqua la porta di cui Gabriele era il fido custode, colpendo nel fianco colei che fra tutte le donne è la prima⁸:
 E un fuoco corrusco di polvere di adamantine scintille⁹ fu acceso e scagliato su Ḥasan, che era il Prescelto.
 Svelsero allora da Medina le tende, piantandole a Karbalā', tende interdette agli angeli stessi.
 Oh, quante palme del giardino della Gente del Mantello abbattete in quel luogo la perfida ascia della gente di Kūfa!
 Oh, quanti colpi alle gole assetate dei figli di 'Alī inflissero, tali da dilaniare a Muḥammad il cuore straziato,
 Mentre che scarmigliate, stracciate le vesti, al santuario della Divina Maestà levavano grida le donne.
 Gabriele, quel giusto, nel suo turbamento nascose la testa nel grembo, ed offuscò la sua luce a tal vista lo sguardo del sole.

V

Come del sangue di quella gola riarso fu intrisa la terra, se ne levò il ribollente fermento a lambire le vette del Trono di Dio.
 E fu la casa alla Fede sconvolta fin quasi a rovina, tanto fu l'infierire dei colpi dai Sacri Pilastri sofferto.
 E come fu l'alta sua palma abbattuta dai vili, s'alzò turbine nero di polvere su fino al cielo.
 E come portò quella polvere il vento là dove è sepolto il Profeta, la terra volò da Medina su su fino al settimo cielo.
 E giunse notizia a Gesù, quei che abita il cielo, e subito d'indaco tinse la veste nel tino del cielo.
 Risuonò d'alti lai il firmamento all'avvicinarsi nel pianto da Gabriele, dall'angelo giusto, ai profeti.
 E vedrebbe sfiorar quella polvere veste di gloria al Creatore del mondo, l'erronea visione di un temerario pensiero!
 Sì, per certo non tange tristezza l'Essenza Divina. Ma Egli dimora nei cuori, e non è il cuore ignaro di pena.

VI

⁵ È il primo mese del calendario lunare arabo-islamico. Il 10 *muḥarram*, che porta il nome di '*ashūrā*', si commemorano in ambito sciita i tragici fatti di Karbalā' con pubbliche manifestazioni di cordoglio.

⁶ Pare un riferimento alla consuetudine – assai diffusa durante il digiuno del mese di *ramaḍān* – di tenere in bocca una pietruzza in modo da attenuare il morso della sete.

⁷ 'Alī ibn Abī Ṭālib. Cugino del Profeta, ne sposò la figlia Fāṭima. È considerato dagli sciiti il primo *imām*.

⁸ *Scil.* Fāṭima.

⁹ Si fa qui riferimento all'opinione sciita sulla morte del secondo *imām* Ḥasan, secondo cui egli sarebbe stato proditoriamente avvelenato; come spiega, per esempio, Aḥmad al-Tīfāshī nel suo *Libro delle pietre preziose*, I. Zilio-Grandi (ed.), Marsilio, Venezia 1999, p. 79, i frammenti di diamante erano ritenuti un potentissimo veleno che "brucia l'intestino".

È da pensar che alla resa dei conti per tanto misfatto, sul Libro di Misericordia si spunti d'un tratto la penna.
 È da pensar che gli intercessori del Dì del Giudizio, a vergogna di tanto delitto, non trovino parole per dire d'umani peccati.
 Si leverà alta la mano dell'ira divina, allorché la Gente della Casa indicherà gli offensori.
 Ahi, quando su dalla polvere, lingue di fiamma, i figli di 'Alī alzeranno a stendardo i sudari intrisi di sangue!
 Ahi, quando i figli di quella Casa muoveranno nei rossi sudari alla Piana della Resurrezione!
 Il Dì del Giudizio coloro che ebbero i ranghi spezzati nel tumulto di Karbalā' sgomineranno a ranghi serrati dei giudicati le schiere!
 Quale perdono potranno aspettarsi dal Signore del Sacro Recinto gli iniqui che andarono a caccia interdetta, colpendo di spada in quel Sacro Recinto¹⁰
 E levaron poi sopra la picca la testa ricciuta che Gabriele deterge con l'acqua di Salsabil¹¹?

VII

Il giorno in cui la testa di quel grande fu issata sulla picca, il sole si levò a capo scoperto dall'orizzonte.
 L'onda prese a spumeggiare e si levò come monte, e a piangere prese a dritto la nube.
 Avresti detto da tremito presa davvero la terra, eppur trattenersi dal moto, l'instabile sfera.
 Ebbe il Trono un sussulto, allorché la Ruota vetusta immaginò fosse giunto il momento del Dì del Giudizio:
 Il padiglione a cui fungon da corde capelli d'Urī inanellati, si rovesciò per il turbine avverso di vento.
 Era gente alla quale prestava guardiano servizio l'Arcangelo, ed ecco rimase una carovana sprovvista di guida!
 E, pur sdegnato a quell'atto compiuto dalla comunità dei credenti, provò Gabriele vergogna profonda di fronte al Profeta.
 E allora da Kūfa alla Siria si volse la carovana dell'afflizione: si levò a un modo che corre il pensiero al Dì del Giudizio.

VIII

E al pensiero del Dì del Giudizio fremettero tutti, allorché si mosse il triste convoglio dal campo della battaglia.
 E fu scompiglio alle sei direzioni del mondo da tanto compianto, e fu pioggia sugli angeli tutti dei sette cieli.
 Ovunque fosse gazzella, ecco prese la fuga, e ove fosse creatura nel volo, ecco cadde dal nido!
 E più del tumulto del Dì del Giudizio fu alto l'orrore, quando quei della Casa videro privi di vita i fratelli:
 Ovunque sul corpo dei martiri l'occhio cadesse, vedeva soltanto ferite mortali di spada e di lancia.
 L'Imām del Tempo era là, e ne vide Zaynab, la figlia di Fāṭima, l'immagine bella.
 Da lei si levò irrefrenabile un grido: "Ma questo è Ḥusayn!" e s'abbatté quale lingua di fuoco sul mondo.
 E al Profeta quel frutto dei lombi suoi volse la voce di pianto; a Medina la volse, gridando: "Oh, Profeta!"

IX

"Ḥusayn, il tuo Ḥusayn è questo caduto sul campo! Ḥusayn, il tuo Ḥusayn è la vittima immersa nel sangue!"
 "È il tuo Ḥusayn questa turgida palma che levò fumo nei cieli bruciando di sete!"
 "È il tuo Ḥusayn questo pesce che nuota nel sangue; più ferite sul corpo di quante si contano stelle!"
 "È il tuo Ḥusayn che sommersero i flutti del martirio: l'onda del suo sangue è rossore alla piana!"
 "È il tuo Ḥusayn l'assetato caduto lontano da riva d'Eufrate, per il cui sangue s'è fatta fiume più grande¹² la terra!"
 "È il tuo Ḥusayn il sovrano di armigeri pochi, che con schiere di pianto e sospiro portò la sua tenda al di là dei confini del mondo!"
 "È il tuo Ḥusayn questo corpo pulsante che ora è rimasto sul campo, questo re, questo martire ancora insepolto!"
 E come ella, dirigendo lo sguardo là dove è sepolta la madre, alla madre si volse piangente, a Zahra'¹³, arsero quanti animali ci son sulla terra ed uccelli nell'aria:

X

"O tu che consoli gli afflitti, a noi guarda! Guarda noi derelitti nel nostro abbandono!"
 "Intercessori i tuoi figli nel Dì del Giudizio, ed eccoli, guarda, da iniqua persecuzione travolti!"

¹⁰ Il riferimento va qui al territorio circostante le città sante di Mecca e Medina, dove l'attività venatoria è interdetta.

¹¹ Nome della fonte paradisiaca citata in *Cor.* 76,18. L'intera strofa VI ruota intorno al tema della condanna alla resa dei conti nel Giorno del Giudizio, riproponendo una solida tradizione "agiografica" relativa al martirio di Ḥusayn diffusa nell'intera ecumene islamica. Per un esempio pressoché coevo (1545) di ambiente sunnita, si veda quanto riporta 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (m. 1565) nella sua celebre opera dal titolo *Lawāqih al-anwār fī ṭabaqāt al-akhyār*: "Si narra che gli uccisori di Ḥusein gli tagliarono la testa, e alla prima tappa del viaggio di ritorno si fermarono a bere; allora una penna di ferro uscì dal muro e vi scrisse sopra questi due versi: Spera forse la gente che uccise al-Ḥusein / L'intercessione di suo Nonno, il Giorno della resa dei conti?" (trad. italiana tratta da *Vite e detti di santi musulmani*, V. Vacca (ed.), UTET, Torino 1968, p. 47).

¹² Qui, 'fiume più grande' traduce Jayhūn, nome dell'Amū Daryā, l'Oxus della tradizione classica, che, insieme all'Eufrate (con cui nel verso dà vita a un gioco di rimandi pressoché intraducibile), è tradizionalmente considerato uno dei quattro grandi fiumi della terra originanti nel giardino dell'Eden.

¹³ *Zahrā* ("Splendente") è epiteto indicante Fāṭima.

“Stendi un velo di grazia sull’onta dell’universo, e in questo mondo guarda benevola alla nostra sorte!”
 “Che dico?! Guarda lei come nube che sopra Karbalā’ piange. Guarda: dilaga l’orrore della discordia, catastrofe d’onde!”
 “Guarda esanimi i corpi tra polvere e sangue! Guarda infisse alle picche le teste dei principi tutti!”
 “Quella testa che in grembo cullava il Profeta, guardala ora troncata su picca nefanda!”
 “Ecco il corpo che fu tra le tue braccia allevato, guardalo ora riverso nel mezzo all’arena di Karbalā’!”
 “O figlia del nostro Profeta, noi reclamiamo giustizia su Ibn Ziyād¹⁴, su quel tristo che della terra dalla tua Casa ha fatto polvere al vento!”

XI

Non aggiungere altro, poeta! La pietra stessa nel cuore s’è fusa e disciolta, ed ecco, sopportazione è una casa che cade in rovina.
 Non aggiungere altro, poeta! Questa tua parola di fiamma ha incenerito gli uccelli dell’aria e i pesci tutti del mare.
 Non aggiungere altro, poeta! Queste tue rime che grondano sangue in sangue han mutato le lagrime tutte in chi t’ode.
 Non aggiungere altro, poeta! I tuoi ritmi gonfi di pianto han bruciato di lagrime rosse la terra.
 Non aggiungere altro, poeta! Tale è il pianto vermiglio del cielo da fare dal mare sol rossa risacca.
 Non aggiungere altro, poeta! S’è fatto gelo di luna l’ardore del sole: la tua parola che brucia fu ventola al freddo sospiro del lutto.
 Non aggiungere altro, poeta! Che l’Angelo¹⁵ già non osò far parola al Profeta del misero Husayn.
 Da quando spregevole volge la Ruota, giammai non fu un tale misfatto. Nessuna creatura è mai stata l’oggetto di un simile torto!

XII

O Ruota insipiente, che tale ingiustizia compiesti, che a tali vette di odio giungesti in questo tirannico mondo!
 A dir la tua infamia ciò basti: fu alla Casa siffatto nemico, e al nemico sei stata d’ausilio.
 O Ibn Ziyād, tu Shaddād, tu sì empio e tiranno, superasti Nimrūd¹⁶ nel tuo atto nefando.
 Valuta dunque: uno Yazīd¹⁷ compiacesti, spegnendo un Husayn. Di chi hai fatto la gioia e di chi hai fatto il pianto?
 Sterpeto d’infamia, i tuoi sgherri, nel santo giardino! Devastazione hai portato con quelli tra i mirti e le rose!
 Non agli empî infedeli s’addice l’oltraggio che tu osasti portare al Profeta e a ‘Alī e ai suoi figli!
 Dilaniasti con lama perversa la gola tornita su cui innumeri volte posava il rubino del labbro il Profeta.
 Già vedo riempirsi di fumo la piana dell’Ultimo Giorno, quando tu sarai tratto a giudizio e bruciato sul rogo!

Su questo cupo terreno, in cui le colpe dell’umanità sono sussunte in un’unica azione umana che tutte le compendia, il poeta sciita dell’Ottocento qajar, Mīrzā Ḥabībullah Qā’ānī di Shīrāz (1808–1854)¹⁸, introduce con un linguaggio addirittura cronachistico, catechisticamente scarno, un elemento di luce. In Qā’ānī il sacrificio, *quel sacrificio*, non è cosa vana. Ci avviciniamo al concetto di una sofferenza umana che non è soltanto gratuita sofferenza della vittima, ma è “termine fisso d’eterno consiglio”. In altre parole, il Male – quella sorta di resistenza del Caos al *fiat* divino, che in tutta la letteratura persiana è innegabile residuo dell’antitesi arcaica tra Ohrmazd e Ahriman – è finalmente riassorbito nel Disegno divino stesso.

Che piove? Sangue! Chi [lo perde]? L’occhio! Quando? Giorno e notte! Perché?
 Per dolore! Qual dolore? Il dolore del sultano di Karbalā’!
 Quale il suo nome? Husayn. Figlio di chi? Di ‘Alī!
 Chi era la mamma? Fāṭima! E il nonno? L’Eletto¹⁹.
 Che cosa accadde? Fu fatto martire! E dove? Nella piana di Māriya²⁰!
 Quando fu? Il 10 *muḥarram*! Di nascosto? No, sotto gli occhi di tutti!

¹⁴ ‘Ubayd Allāh b. Ziyād, governatore di Kūfa per conto del casato omayyade all’epoca dei fatti di Karbalā’.

¹⁵ *Scil.* Gabriele.

¹⁶ Al di là della loro identificazione storica, nella tradizione islamica gli antichi re Shaddād e Nimrūd costituiscono il paradigma del tiranno brutale e prevaricatore, persecutore dei giusti. Rispettivamente, Shaddād, il sovrano dell’empio popolo di ‘Ād, è ritenuto il fondatore della città di “Iram dalle alte colonne” (*Cor.* 89,7), distrutta dall’ira divina (v. *Cor.* 7,65–72), e Nimrūd è considerato – sulla scorta della tradizione talmudica – il feroce persecutore di Abramo (v. *Cor.* 21,51–70).

¹⁷ Yazīd b. Mu’āwiya (645–683), secondo califfo omayyade all’epoca dei fatti, non riconosciuto però come tale né da Husayn né da ‘Abd Allāh b. al-Zubayr (624–692), nipote di ‘Ā’isha, la terza sposa del Profeta.

¹⁸ L’accostamento qui proposto tra il poeta ottocentesco e il suo ben più antico precursore, Muḥtasham, non è cosa nuova. Formulato da E.G. Browne e seguito da A. Bausani (cfr. sopra nota 4), è sempre stato considerato produttivo nel contesto della ricostruzione della storia letteraria persiana ed è stato recentemente ripreso nel campo specifico della *ta’ziya* da J. Malekpour (*The Islamic Drama*, Frank Cass Publishers, London 2004, p. 52), il quale considera il contributo dei due poeti come un impulso tra i più significativi per lo sviluppo di questo genere di pubbliche rappresentazioni.

¹⁹ *Muṣṭafā* (“Eletto”) è epiteto indicante il Profeta Muḥammad.

²⁰ *Scil.* la piana di Karbalā’.

Fu ucciso di notte? No, di giorno! E quando? A mezzogiorno!
 La testa gli fu troncata dal davanti? No, no, da dietro!
 Era forse sazio d'acqua quando fu ucciso? No! E nessuno gli diede dell'acqua? Gli fu data!
 E chi gliela diede? Shimar. E dove l'attinse? Alla fonte dell'annullamento!
 Fu ucciso ingiustamente? Ma certo! Non aveva colpa? No!
 Che cosa aveva fatto? Faceva da guida. Chi lo aiutava? Il Signore.
 Chi compì un tal misfatto? Yazīd. E chi era questo Yazīd?
 Era uno dei figli di Hind²¹. E di chi altri? Della stirpe dell'adulterio!
 Lo fece di persona? No, inviò un dispaccio.
 A chi? All'impostore figlio di Marjāna.
 E Ibn Ziyād il figlio di Marjāna? Ma certo!
 E non si trattenne dal fare ciò che diceva Yazīd? Ma no!
 E questo malvagio uccise Ḥusayn di sua mano?
 No, lui diresse l'esercito su Karbalā'.
 Il comandante dell'esercito chi era? 'Umar figlio di Sa'd. Fu lui a tagliare
 La gola cara a Fāṭima? No, fu Shimar l'impudente!
 Fu il pugnale a troncare. Il pugnale non ne provò vergogna?
 Certo! E perché dunque troncò? Non gli chiese il Destino se fosse giusto o sbagliato.
 E a quale scopo? A ché Egli divenisse intercessore alle creature!
 Quali condizioni per la sua intercessione? Lamento e pianto!
 Fu ucciso qualcuno dei suoi figli? Sì, due.
 E chi altri? Nove fratelli! E qualcun'altro? Dei parenti.
 Non aveva altri figli? Certo che sì! E di chi si trattava?
 Il Devoto²². Che ne fu di lui? Fu sopraffatto da dolore e strazio.
 Rimase nella Karbalā' del padre? No, andò in Siria.
 Con onori e pompe? No, tra contumelie e in catene.
 Da solo? No, con le donne della casa. Come si chiamavano?
 Zaynab, Sakīna, Fāṭima e la povera Kulthūm.
 Era adeguatamente vestito? Certo, della polvere del Fato.
 Portava il turbante? Certo, il bastone dei malvagi!
 Era malato? Sì. E che medicina ricevette? La lagrima dell'occhio!
 Dopo aver preso tale medicina, quale il nutrimento? Gli fu cibo il sangue del cuore.
 Aveva qualche compagno? Sì, fanciulli orfani di padre.
 Chi altri c'era? La febbre che mai lo lasciava.
 Alle donne rimase qualcuno dei loro ornamenti? Due cose:
 Il collare della tirannide al collo e al piede la cavigliera del dolore!
 Da un empio tale nefandezza? No! Da un mago o da un giudeo? No!
 Da un indiano? No! Da un idolatra? No! Ma che orrore un tale misfatto!
 È forse Qā'ānī il cantore di questi versi? Ma certo!
 A che pro? Per aver misericordia! Da chi? Da Dio. E quando? Nel Dì del Giudizio!

Al di là della nuda cronaca degli eventi, con secca tragica enumerazione dei personaggi del dramma di Karbalā', e della negatività dei personaggi malvagi, che tali rimangono anche nel loro scaricare la responsabilità gli uni sugli altri, abbiamo qui elementi nuovi. La *Ruota insipiente* di Muḥtasham, a cui il poeta di Kāshān fa più volte riferimento riprendendo l'immagine retorica tradizionale di un Destino cieco e stoltamente crudele che tutto stritola e divora, in Qā'ānī si fa strumento della volontà divina. C'è ora una finalità nei tragici fatti commemorati il 10 *muḥarram*: l'intercessione dell'*imām* Ḥusayn. Ora l'innocente *shahīd*, proprio in ragione del suo sacrificio, è divenuto un vero e proprio *shafī'*, l'intercessore dell'Ultimo Giorno. Paradossalmente, lo strumento di morte – il pugnale – si fa qui strumento di salvezza in chiave escatologica. La cupa terribile sofferenza del martire rimane tale, ma lo strumento di quella sofferenza diviene altresì strumento di salvezza per l'umanità, sempre che l'umanità, condolendosi, si renda partecipe di *quella* Passione. E qui il parallelo, quantomeno formale, con il mondo cristiano è di tutta evidenza.

²¹ Hind è il nome della moglie di Ṣakhr b. Ḥarb (560–650), meglio noto come Abū Sufyān, influente membro della tribù qurayshita di Mecca, convertitosi solo dopo la conquista della città da parte dei medinesi guidati dal Profeta, e padre del primo califfo omayyade Mu'āwīya.

²² 'Alī b. Ḥusayn (659–712), noto come Zayn al-'Ābidīn ("Ornamento dei Pii") e come al-Sajjād ("il Devoto"), figlio e successore di Ḥusayn, divenne il quarto *imām*. Febbricitante al momento del massacro di Karbalā', egli fu risparmiato e condotto a Damasco, allora sede del califfato dell'omayyade Yazīd I.